CUADERNOS
DEL
INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS

5

LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

POR

BENJAMIN CONSTANT

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE DERECHO
CARACAS
1963

CUADERNOS

DEL

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS

5

LIBERALISMO
Y
DEMOCRACIA

POR

BENJAMIN CONSTANT de Rebecque

Presentación por
JUAN CARLOS REY

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

FACULTAD DE DERECHO

CARACAS



Benjamín Constant
(1767 - 1830)

PRESENTACION

1. El tipo de Estado democrático-liberal que ha prevalecido en occidente desde 1870 hasta la Primera Guerra Mundial, representa la conciliación de dos principios no sólo diferentes sino, en ocasiones, antagónicos.

Como señala Ortega, liberalismo y democracia son respuestas a dos cuestiones completamente distintas.[1] La democracia contesta a la pregunta ¿quién debe ejercer el Poder público? Respondiendo que es a la colectividad de ciudadanos a quien corresponde tal ejercicio, sin preocuparse de qué extensión o límites deba tener el mismo. Lo que le interesa al liberalismo, en cambio, es qué límites debe tener el poder público, cualquiera que sea su titular, y la respuesta que propone es la que dicho poder no puede ser absoluto pues encuentra una barrera infranqueable en el conjunto de derechos individuales.

Por tratarse de cuestiones diversas, es evidente que se puede ser muy demócrata y nada liberal: democracia había en la *Polis* ateniense, pero no liberalismo. Por el contrario, se puede ser liberal —como ocurría con la mayoría de los Estados europeos durante la primera mitad del siglo XIX— y no demócrata.[2] Tal es el caso de Benjamín Constant, quien no es sólo un típico representante del pensamiento liberal, sino que, además, en sus escritos queda patente la contradicción que puede aparecer entre tal tipo de pensamiento y el democrático cuando los

---

1. José Ortega y Gasset, "Ideas de los Castillos: Liberalismo y Democracia", en *Obras Completas*, vol. II, pp. 424 y ss., 3a. ed. Madrid, 1954.
2. Sobre la distinción entre liberalismo y democracia y la posible antinomia entre ambos, véase M. García-Pelayo, *Derecho Constitucional Comparado*, 3a. ed., Madrid, 1953, pp. 143-204.

principios que informan a ambos se despliegan hasta sus últimas consecuencias. Esa contradicción se puede sintetizar en los siguientes puntos:[3]

a) El liberalismo parte del reconocimiento de unos derechos humanos preestatales, que el Poder público no crea sino que reconoce y protege y que se expresan en la parte dogmática de las Constituciones. En la democracia la libertad preestatal de los hombres es puesta a la disposición de la voluntad del Estado recibiendo, como compensación, una participación en la formación de esa "voluntad general".

b) El liberalismo supone la división de poderes como medio de evitar que uno de ellos se convierta en absoluto (Montesquieu). La democracia se opone a tal división (Rousseau).

c) El liberalismo exige que la voluntad de la minoría encuentre salvaguardados sus derechos; la democracia exige que la voluntad de la minoría se someta, sin límites, a la mayoría.

d) El liberalismo imputa al individuo un valor supremo. La democracia un valor limitado.

e) En el liberalismo la libertad prima sobre la igualdad. En la democracia ocurre lo contrario.

2. Consecuente con la línea de pensamiento liberal, el problema fundamental que preocupa a Constant —al igual que a otros liberales del siglo XIX como Tocqueville y John Stuart Mill— es el de la extensión del Poder público y el de las garantías de la libertad individual frente al Estado. No le interesa primordialmente la participación de todos en la formación de la voluntad estatal (de hecho era partidario de una limitación de sufragio por el censo de fortuna), sino más bien el establecimiento de límites a la actividad del Estado. Entendía que para evitar un despotismo hay que dirigirse contra el arma que puede ocasionar el mal (esto es, contra la extensión del Poder y, concretamente, contra la amplitud que el concepto de soberanía había adquirido en autores como Hobbes y Rousseau) y no contra el brazo que la blande (o sea, el gobierno monárquico o cualquiera que sea el titular del Poder). La justicia y los derechos individuales representan un límite infranqueable a la intromisión estatal que si lo traspasara se convertiría en despotismo aun cuando lo hiciera por decisión de la mayoría, pues

3. Para lo que sigue, véase G. Radbruch, *Filosofía del Derecho*, 3a. ed., Madrid, 1952, pp. 84 y ss.; y García-Pelayo, *ob. cit.*, pp. 198-204.

"la tiranía... es quizá tanto más horrible cuanto más numerosos son los tiranos".

3. La libertad que afirma Constant es la libertad de la "sociedad civil" frente al Estado que, evidentemente, no podía existir en el Estado antiguo por no haberse producido aún el desdoblamiento de esos dos términos.[4] Hablando de la libertad antigua y en forma inexacta, al menos por lo que a Roma se refiere,[5] afirma Constant que el hombre se encontraba inserto con todo su ser en la vida estatal sin que le quedara un resto para su uso particular, de manera que, si bien era soberano en los asuntos públicos, era esclavo en todas sus relaciones privadas; junto a la "libertad colectiva", asegurada por la participación de todos los ciudadanos en la vida estatal, se admitía "la sujeción completa del individuo a la autoridad del conjunto". Frente a ello la libertad de los modernos ha de consistir en el "goce tranquilo de la independencia privada" y en la "libertad civil" frente al Estado.

Para el ideal democrático ateniense tal como se refleja en la *Oración Fúnebre* de Pericles, los asuntos privados no debían impedir a un hombre ocuparse de los del Estado, considerándose un inútil al que no se interesaba en la *Polis*, pues "más vale una *Polis* floreciente en su conjunto que una *Polis* que languidece mientras los particulares prosperan".[6] Lo "privado" se supeditaba a lo "político" que cobraba forma a través de la democracia directa.

El ideal de libertad de los tiempos modernos descrito por Constant es exactamente lo opuesto. Es, en esencia, el ideal burgués de libertad que necesita de una esfera independiente de la

4. *Cfr.* Martín Buber: "Entre la Sociedad y el Estado" en *Revista de Ciencias Sociales* de la Universidad de Puerto Rico, No. 1, vol. 1, 1957.
5. Es cierto que la concepción clásica romana de *libertas* tal como se muestra, por ejemplo, en Cicerón, significa ante todo ausencia de dominación por parte de un pueblo extranjero, y, junto a esto, igual participación de los ciudadanos en el autogobierno: "todos eran libres porque ninguno estaba más sujeto que otro por el derecho que él mismo se daba" (G. Tellenbach, *Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Leipzig, 1936, trad, inglesa con el título *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, Oxford, 1948, pp. 10 y 11). No quiere esto decir, sin embargo, que los romanos no concibiesen la libertad como ausencia de obstáculos al despliegue de las capacidades individuales: "El derecho para los romanos es una frontera que encierra y protege un área que no invade y que, por tanto, es libre; la libertad existe donde no se imponen limitaciones" (*Ibid.*, p. 15) Lo que ocurre es que el romano hace resaltar en el concepto de libertad el hecho de que esos límites son los mismos para todos y se niega a aceptar que las principales características de la libertad sean negativas.
6. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, lib. II, xl y lx.

intervención del Estado para su despliegue vital. En él los bienes supremos son "el bienestar particular", la "libertad individual" y, en consecuencia, "mientras más tiempo libre nos deje el ejercicio de los derechos políticos, más preciosa nos será la libertad". De ahí se deduce la conveniencia de un sistema de democracia representativa.

Es a esa "libertad antigua" que, en definitiva, significaba la supremacía de lo "público" sobre lo "privado", del Estado sobre la "sociedad civil" o, si se prefiere, de lo comunitario sobre lo individual, a la que aspiraba el Terror revolucionario —que para Constant era una experiencia vivida— y al que debía oponerse. En efecto, Robespierre en su discurso sobre los principios de la moralidad pública en la sesión de la Convención del 5 de febrero de 1794, afirmaba: "¿Cuál es el principio fundamental del gobierno popular o democrático? La virtud. Me refiero a la virtud pública que tantas maravillas realizó en Grecia y Roma y que aún llegará a ser más admirable en la Francia republicana, a la virtud que no es otra cosa que el amor por la patria y por sus leyes". Y Saint-Just, por su parte, exclamaba: "El mundo está vacío desde los romanos y solamente su recuerdo lo llena y sigue augurando la libertad", y, en otro lugar, *"Que les hommes révolutionnaires soient des Romains!"*.

Algo semejante ocurría con Napoleón que, bajo modelos de la antigüedad y en forma análoga, consideraba al Estado como un fin en sí y veía en la sociedad un subalterno suyo. También se tiene que oponer Constant al espíritu de conquista del Emperador, pues si bien en los antiguos tiempos era la violencia estatal, la guerra, el medio de asegurarse nuevas posesiones, en los modernos ha sido sustituido por la actividad privada representada por el comercio y la industria.[7]

La pretensión de que lo político se impusiera sobre la sociedad civil, no sólo estaba destinado históricamente al fracaso por el momento, sino que, además, debía contar con la condenación del pensamiento liberal de Constant.

4. La concepción liberal no sólo limita el poder estatal mediante el reconocimiento de los derechos individuales sino que, con el mismo fin, organiza al Estado de acuerdo a un plan previo y racional. A ello responde, entre otros, el principio de la separación de poderes en forma de un sistema de equilibrio y freno recíprocos que impide que cualquier poder se convierta

7. Precisamente en su planfleto contra Napoleón *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, va a desarrollar en los caps. VI-IX de la segunda parte el tema de que la causa del despotismo es la imitación de las repúblicas antiguas.

en absoluto. Constant recoge la división de Montesquieu pero, siguiendo ideas de Clermont-Tonnerre y de acuerdo con la experiencia de la práctica constitucional inglesa, distingue en el ejecutivo dos parte: el poder regio y el ejecutivo en sentido estricto o poder ministerial. El cuarto poder, el real, actúa como un *invisible modérateur*, como un *pouvoir neutre*, que, colocado por encima de los partidos, interviene, en caso de que surjan conflictos entre los otros tres, con una acción "preservadora y reparadora sin ser hostil" (*Refléxions sur les Constitutions et les garanties*, 1814). La función de moderador atribuida al monarca iba a ser condensada en 1829 por Thiers en la fórmula "*le roi règne et ne gouverne pas*".

Se pretendía con ello conciliar la institución real con los intereses de la burguesía liberal, que "cree necesitar de un poder regio debilitado que le permita su libre juego pero que al mismo tiempo conserve suficiente autoridad para servir de apoyo a esas fuerzas burguesas frente a la amenaza democrática en sus distintas formas".[8] Pero más allá de la circunstancia histórica que lo originó, el principio del "poder moderador" ha servido de inspiración al sistema parlamentario de gobierno, sea en regímenes monárquicos o republicanos.

5. Para finalizar, unas palabras sobre la concepción individualista de Constant. Según este autor, en toda existencia humana hay una parte "que, necesariamente, permanece individual e independiente y que cae por derecho fuera de toda competencia social". En ella se basa la homogeneidad e igualdad esencial de los hombres. El individuo abstracto, miembro de la "sociedad civil", concebido bajo su aspecto genérico y que, en resumen, es un "individuo sin individualidad", permanece en teoría aislado, en mera yuxtaposición, sin contactos con sus semejantes; es un verdadero átomo del que ha desaparecido toda determinabilidad por los otros.[9] Por ello Faguet ha caracterizado el pensamiento de Constant como "*liberalisme extrêmement net et prodigieusement froid et sec, qui n'est que le perpétuel besoin d'autonomie personnelle, et le soin jaloux d'élever toutes les barrières possibles entre le moi et toutes les formes existantes, ou prévues, ou soupçonnées du non-moi. L'instinct social sous toutes ses formes, en toutes ses forces et, partant, en toutes ses gênes, voilà ce que Constant tient en continuelle défiance...*"[10]

---

8. Luis Díez del Corral, *El Liberalismo Doctrinario*, 2da. ed., Madrid, 1956, p. 99.
9. Radbruch, *ob. cit.*, *pp.* 84 y 85.
10. Emile Faguet, *Politiques et Moralistes du XIX siècle*, Ière, série, París, p. 213. Cit. por Díez del Corral, *ob. cit.*, p. 218.

* * *

Henry-Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830), nació en Lausanne el 25 de octubre de 1767. Sus padres descendían de familias protestantes francesas que, huyendo de la persecución religiosa, se habían refugiado en el país de Vaud. Después de una cuidadosa educación privada a cargo de diversos preceptores, es enviado a las universidades de Oxford, Erlangen y Edimburgo. En esta última estuvo en contacto con prominentes *whigs* cuyas ideas habrían de influirle durante toda su vida.

Trás obtener la nacionalidad francesa se instala en París, donde publica en 1796 folletos contra el Directorio y la Contrarrevolución. Participa activa y brillantemente en la vida política de Francia a través del *Cercle constitutionnel* del Hotel de Salm y frecuenta el trato de numerosas personalidades políticas y literarias, como Madame de Staël, con quien tuvo una íntima relación por mucho tiempo.

En 1799 es nombrado miembro del Tribunado, puesto del que es removido por Napoleón en 1802. Un año más tarde debe partir al exilio desde donde escribe su famoso panfleto antinapoleónico *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1813).

Con la Restauración vuelve a París y defiende a través de diversos escritos el gobierno liberal y la libertad de prensa. Durante el gobierno de los *Cien Días*, tras escribir un artículo violento contra Napoleón (había escrito: *"Je n'irai pas, misérable transfuge, traîner d'un pouvoir a l'autre, couvrir l'infamie par le sophisme"*, etc.), se entrevista con el Emperador y colabora con él en la redacción del *Acte additionnel.* La segunda Restauración lo vuelve a llevar al exilio, pero Luis XVIII revoca el castigo y a partir de 1816 se encuentra de nuevo en París abogando por los principios liberales. Desde entonces es elegido en varias ocasiones a la Cámara de Diputados en la que es uno de los jefes del partido liberal. Defiende la libertad de prensa y propugna una política moderada y de conciliación que podría resumirse en su frase: "Ni Napoleón ni Robespierre".

La revolución de 1830 le sorprende fuera de París, adonde vuelve a pedido de Lafayette para tomar parte en la elevación al trono de Luis Felipe. Ese mismo año es nombrado presidente del Consejo de Estado y muere en el mes de diciembre.

Además de sus escritos políticos es autor de una extensa obra literaria en la que destaca su famoso *Adolphe.*

JUAN CARLOS REY

DE LA SOBERANIA DEL PUEBLO Y DE SUS LIMITES

Cuando se reconoce el principio de la soberanía del pueblo, es decir, la supremacía de la voluntad general sobre la voluntad particular, es necesario concebir bien la naturaleza de este principio y determinar bien su extensión. Sin una definición exacta y precisa, que no he encontrado todavía en ninguna parte el triunfo de la teoría podría convertirse en una calamidad en su aplicación. El reconocimiento abstracto de la soberanía del pueblo, no aumenta en nada la suma de libertad de los individuos; y si se atribuye a esta soberanía una extensión que no debe tener, la libertad puede perderse a pesar de este principio e incluso por este principio.

Cuando se establece que la soberanía del pueblo es ilimitada, se crea o se arroja al azar en la sociedad humana un grado de poder demasiado grande por sí mismo, y que es un mal cualesquiera sean las manos en que esté emplazado. Confiadlo a uno solo, a varios, a todos y lo encontraréis igualmente un mal. Tomaréis a los depositarios de este poder y siguiendo las circunstancias acusaréis sucesivamente a la monarquía, a la aristocracia, a la democracia y a los gobiernos mixtos, al sistema representativo. Os equivocaréis; es el grado de esta fuerza y no a los depositarios de esta fuerza a los que es preciso acusar. Es contra el arma y no contra el brazo que se sirve de ella. Hay mazas demasiado pesadas para la mano de los hombres.

El error de aquellos que, de buena fe, en su amor a la libertad, han concedido a la soberanía del pueblo un poder sin límites, viene de la manera en que han formado sus ideas políticas. Han visto en la historia un pequeño número de hombres, e incluso uno sólo, en posesión de un poder inmenso que hacía mucho mal, pero su enojo se ha dirigido contra los poseedores del poder y no contra el poder mismo. En lugar de destruirlo sólo se han cuidado de desplazarlo. Era un azote y lo han considerado como una conquista. Lo han dado a toda la sociedad. Ha

pasado forzosamente de ella a la mayoría, de la mayoría a las manos de algunos hombres, a menudo a las de uno sólo: ha hecho tanto mal como antes y los ejemplos, las objeciones, los argumentos y los hechos se han multiplicado contra todas las instituciones políticas.

En una sociedad fundada sobre la soberanía del pueblo, es cierto que no pertenece a ningún individuo ni a ninguna clase someter al resto a su voluntad particular; pero es falso que toda la sociedad posea sobre sus miembros una soberanía sin límites.

La universalidad de los ciudadanos es soberana, en el sentido de que ningún individuo, ninguna fracción, ninguna asociación parcial puede arrogarse la soberanía, a no ser que le haya sido delegada. Pero de aquí no se sigue que la universalidad de los ciudadanos, o aquellos que hayan sido investidos de soberanía por ella, pueda disponer soberanamente de la existencia de los individuos. Hay, por el contrario, una parte de la existencia humana que, necesariamente, permanece individual e independiente, y que cae por derecho fuera de toda competencia social. La soberanía no debe existir más que de una manera limitada y relativa. Allí donde comienza la independencia de la existencia individual, se detiene la jurisdicción de la soberanía. Si la sociedad franquea esa frontera se convierte en tan culpable como el déspota que no teme sacar el gladio exterminador. La sociedad no puede excederse en su competencia sin ser usurpadora, la mayoría sin ser facciosa. El asentimiento de la mayoría no basta de ningún modo en todos los casos para legitimar sus actos: existe lo que nadie puede sancionar; cuando una autoridad cualquiera comete actos semejantes poco importa cuál sea la fuente de la que afirme emanar, poco importa que se llame individuo o nación; sería la nación entera, con excepción del ciudadano a quien oprime, la que no sería legítima.

Rousseau ha desconocido esta verdad y su error ha hecho de su *Contrato Social,* tan a menudo invocado en favor de la libertad, el auxiliar más terrible de todo género de despotismo. Define el contrato aprobado entre la sociedad y sus miembros como la enajenación completa de cada individuo, con todos sus derechos y sin reservas, a la comunidad. Para no dejarnos lugar a dudas sobre las consecuencias de abandono tan absoluto de todas las partes de nuestra existencia en provecho de un ser abstracto, nos dice que el soberano, es decir, el cuerpo social, no puede confundirse ni con el conjunto de sus miembros ni con cada uno de ellos en particular; que, dándose cada uno por entero, la condición es igual para todos y que nadie tiene interés de hacerla onerosa para los demás; que dándose cada

uno a todos, no se da a nadie; que cada uno adquiere sobre todas los asociados los mismos derechos que cede, y gana el equivalente de cuanto pierde, con mayor fuerza para conservar lo que posee; pero olvida que todos estos atributos preservadores que confiere al ser abstracto que designa como soberano, resultan del supuesto de que este ser está compuesto de todos los individuos sin excepción. Ahora bien, en cuanto el soberano deba hacer uso de la fuerza que posee, es decir, en cuanto sea necesario proceder a una organización práctica de la autoridad, dado que el soberano no la puede ejercer por sí mismo, la delega y todos esos atributos desaparecen. Estando necesariamente la acción que se ejerce en nombre de todos, por grado o por fuerza. a la disposición de uno solo o de algunos, resulta que dándose a todos no es cierto que se dé a nadie; se da, por el contrario, a aquellos que actúan en nombre de todos. De lo cual se sigue que dándose por entero no se entra en una condición igual para todos, puesto que algunos se benefician exclusivamente del sacrificio del resto; no es cierto que nadie no tenga interés en convertir en onerosa la condición de los demás, puesto que existen asociados que se encuentran fuera de la condición común. No es cierto que todos los asociados adquieran iguales derechos que los que ceden; no todos ganan el equivalente de lo que pierden y el resultado de lo que sacrifican es, o puede ser, el establecimiento de una fuerza que les robe lo que tienen.

Si la voluntad general lo puede todo, los representantes de esta voluntad general son tanto más temibles cuanto más se digan instrumentos dóciles de esa pretendida voluntad y cuanto más tengan en mano los instrumentos de fuerza o seducción necesarios para asegurar su manifestación en el sentido que les conviene. Lo que ningún tirano osaría hacer en su propio nombre, aquéllos lo legitiman por la extensión sin límites de la autoridad social. La ampliación de las atribuciones que necesitan se la piden al propietario de esta autoridad, al pueblo cuya omnipotencia sólo existe para justificar sus usurpaciones. Las leyes más injustas, las instituciones más opresoras, obligan como la expresión de la voluntad general. Al obedecer a esta voluntad se obedecen a sí mismos y son tanto más libres cuanto más sin reservas la obedecen. Es posible encontrar en todas las épocas de la historia las consecuencias de este sistema; pero de modo especial se han desarrollado en toda su temerosa amplitud en el seno de nuestra revolución: han hecho en los sagrados principios heridas quizá difíciles de curar. Cuanto más popular era el gobierno que se quería dar a Francia más profundas eran las heridas. Sería fácil demostrar por medio de abundantes citas que los más groseros sofismas de los apóstoles más fogosos del Terror, en las circunstancias más irritantes

no eran sino consecuencias perfectamente ajustadas a los principios russonianos. El pueblo, que lo puede todo, es también peligroso, más peligroso que un tirano, o más bien es cierto que la tiranía se apoderará del derecho concedido al pueblo. Le bastará con proclamar la omnipotencia de este pueblo al que amenaza y con hablar en su nombre para imponerle silencio.

El mismo Rousseau se asustó de dichas consecuencias. Aterrorizado por la perspectiva de la inmensidad del poder social que acababa de crear no supo en qué manos depositar ese poder monstruoso y no halló otra defensa contra el peligro inseparable a tal soberanía que un expediente que convierte su ejercicio en imposible. Declaró que la soberanía no puede ser ni enajenada, ni delegada, ni representada. Era declarar en otras palabras que no podía ser ejercida; era destruir de hecho el principio que acababa de proclamar.

Pero ved cómo los partidarios del despotismo son más francos en su proceder cuando hablan de este mismo axioma, ya que les sustenta y les favorece. El hombre que ha reducido más espiritualmente el despotismo a sistema, Hobbes, se ha apresurado a reconocer la soberanía como ilimitada, para de ahí concluir la legitimidad del gobierno absoluto de uno solo. La soberanía, dice, es absoluta; esta verdad ha sido reconocida en todos los tiempos incluso por aquellos que han incitado a la rebelión o provocado guerras civiles; su móvil no era destruir la soberanía, sino transmitir su ejercicio. La democracia es la soberanía absoluta en manos de todos; la aristocracia una soberanía absoluta en manos de algunos; la monarquía una soberanía absoluta en manos de uno solo. El pueblo puede desprenderse de esta soberanía absoluta en favor de un monarca que vino a ser así su legítimo poseedor.

Se ve claramente que el carácter absoluto que Hobbes atribuye a la soberanía del pueblo es la base de todo su sistema. Esta palabra *absoluto* desnaturaliza todo el problema y nos lleva a una serie de consecuencias cuando el escritor abandona el camino de la verdad para marchar por el del sofisma a la meta que se ha propuesto al comienzo. Prueba que no bastan las convicciones de los hombres para que sean observadas, sino que se necesita una fuerza coercitiva que obligue a respetarlas; que debiendo la sociedad preservarse de las agresiones exteriores necesita una fuerza común que actúe para la defensa común; que estando los hombres divididos en sus pretensiones son necesarias leyes que regulen sus derechos. Del primer punto deduce que el soberano tiene el derecho absoluto de castigar; del segundo, que el soberano tiene el derecho absoluto de hacer la guerra; del tercero que el soberano es el legislador absoluto. Nada

más falso que estas conclusiones. El soberano tiene el derecho de castigar, pero sólo los actos culpables; tiene el derecho de hacer la guerra, pero sólo cuando la sociedad es atacada; tiene el derecho de dar leyes, pero sólo cuando éstas son necesarias y en tanto estén de acuerdo con la justicia. No hay, por consiguiente, nada de absoluto, nada de arbitrario en estas atribuciones. La democracia es la autoridad depositada en las manos de todos, pero solamente la suma de autoridad necesaria para la seguridad de la asociación; la aristocracia es la autoridad confiada a algunos; la monarquía es la autoridad puesta en uno solo. El pueblo puede desprenderse de esta autoridad en favor de un solo hombre o de un pequeño número; pero su poder está limitado como el del pueblo mismo que les ha investido. Con la supresión de una sola palabra puesta gratuitamente en una frase, todo el afrentoso sistema de Hobbes se derrumba. Por el contrario, con la palabra *absoluto,* ni la libertad ni, como se verá en seguida, el bienestar y la felicidad son posibles bajo ninguna institución. El gobierno popular no es más que una tiranía convulsiva y el gobierno monárquico un despotismo más concentrado.

Cuando la soberanía no está limitada no hay modo alguno de poner a los individuos al abrigo de los gobiernos. En vano pretenderéis someter los gobiernos a la voluntad general. Son siempre ellos los que dictan dicha voluntad y todas las precauciones se convierten en ilusorias.

El pueblo, dice Rousseau, es soberano en un aspecto y súbdito en el otro; pero, en la práctica, estos dos aspectos se confunden. Resulta fácil para la autoridad oprimir al pueblo como súbdito para forzarle a manifestar como soberano la voluntad que ella le prescribe.

Ninguna organización política puede disipar este peligro. Consideráis como bueno dividir los poderes; si la suma total del poder es ilimitada, los poderes divididos sólo tienen que formar una coalición y el despotismo viene sin remedio. Lo que nos importa no es que nuestros derechos no puedan ser violados por un poder como no sea con la aprobación del otro, sino que tal violación esté prohibida a todos los poderes. No basta con que los agentes del ejecutivo tengan necesidad de invocar la autorización del legislador, es necesario que el legislador no pueda autorizar su actuación sino dentro de su legítima esfera. Apenas significa nada que el poder ejecutivo no tenga derecho a actuar sin el concurso de una ley si no se ponen límites a este concurso, si no se declara que constituye una de las materias sobre las cuales el legislador no tiene el derecho de dar leyes o, en otros términos, que la soberanía es limitada y que hay voluntades que ni el pueblo ni sus delegados tienen derecho a tenerlas.

He aquí lo que es necesario declarar, la verdad fundamental, el principio eterno que se necesita establecer.

Ninguna autoridad sobre la tierra es ilimitada, ni la del pueblo, ni la de los hombres que se dicen sus representantes, ni la de los reyes, cualquiera sea el título por el que reina, ni la de de la ley, la cual, no siendo más que expresión de la voluntad del pueblo, o del príncipe, de acuerdo con la forma del gobierno, debe estar circunscrita a los mismos límites que la autoridad de la que emana.

Estos límites están trazados por la justicia y los derechos de los individuos. La voluntad de todo un pueblo no puede convertir en justo lo que es injusto. Los representantes de una nación no tienen derecho a hacer lo que ni siquiera la propia nación puede hacer. Ningún monarca, cualquiera que sea el título que pretenda, sea que se apoye sobre el derecho divino, sobre el derecho de conquista o sobre el asentimiento del pueblo, posee un poder sin límites. Si Dios interviene en los asuntos humanos es sólo para sancionar la justicia. El derecho de conquista es opresión de la fuerza, no un derecho, puesto que se da a quien de ella se apodera. El asentimiento del pueblo sería incapaz de legitimar lo que es ilegítimo, puesto que el pueblo no puede delegar en nadie una autoridad que no tiene.

Se presenta una objeción contra la limitación de la soberanía. ¿Es posible limitarla? ¿Existe esa fuerza que pueda impedirle franquear las barreras que le hayan sido prescritas? Se puede, se dirá, restringir el poder dividiéndolo por medio de ingeniosas combinaciones. Se pueden poner en oposición y en equilibrio sus diferentes partes. Pero, ¿por qué medio se conseguirá que la suma total no sea ilimitada? ¿Cómo limitar el poder si no es por el poder? Sí, sin duda que no basta la limitación abstracta de la soberanía. Es preciso hallar las bases de instituciones políticas que combinen de tal forma los intereses de los diversos depositarios del poder, que el resultado más manifiestamente ventajoso, duradero y eficaz, sea el de quedar cada uno dentro de los límites de sus respectivas atribuciones. Pero la primera cuestión es la de la competencia y la limitación de la soberanía, pues cuando se organiza una cosa es necesario determinar su naturaleza y extensión.

En segundo lugar, sin querer exagerar, como han hecho frecuentemente los filósofos, la influencia de la verdad, se puede afirmar que cuando ciertos principios se demuestran de modo claro y terminante, sirven de una especie de garantía de sí mismos. Al resguardo de su evidencia, se constituye una opinión universal que pronto alcanza la victoria. Si se reconoce que la soberanía no existe sin límites, o sea, que no existe sobre

la tierra ningún poder ilimitado, nadie, en ningún tiempo, osará reclamar un poder semejante. La experiencia incluso lo demuestra. Ya no se le atribuye, por ejemplo, a la sociedad entera el derecho de vida y muerte sin juicio. Ningún gobierno moderno pretende ejercer tal derecho. Si los tiranos de las antiguas repúblicas nos parecen más desenfrenados que los gobernantes de la historia moderna, hay que atribuirlo en parte a esta causa. Los atentados más monstruosos del despotismo de uno solo se debieron frecuentemente a la doctrina del poder sin límites de todos.

La limitación de la soberanía es, pues, cierta y posible. En un principio será garantizada por la fuerza; más tarde lo será de un modo más preciso por la distribución y equilibrio de los poderes.

Pero comenzad por reconocer esta limitación saludable. Sin esta precaución previa todo es inútil.

Encerrando la soberanía del pueblo dentro de sus justos límites, no tenéis nada que temer; despojáis al despotismo, sea de un individuo o de una asamblea, la aparente sanción que cree derivar de un asentimiento que él mismo fuerza, puesto que vosotros probáis que este asentimiento, aun siendo real, no puede sancionarlo todo.

El pueblo no tiene el poder de castigar a un solo inocente, ni de declarar culpable a un solo acusado si no es con pruebas legales. No puede delegar, pues, semejante derecho en nadie. El pueblo no tiene derecho a atentar contra la libertad de opinión, la libertad religiosa, las garantías judiciales, las formas protectoras; ningún déspota ni ninguna asamblea puede ejercer semejante derecho diciendo que le ha sido investido por el pueblo. Todo despotismo es, por consiguiente, ilegal, nada puede sancionarlo, ni siquiera la voluntad popular que alega, puesto que se arroga, en nombre de la soberanía del pueblo, un poder que no está comprendido en esta soberanía y no se trata sólo de un desplazamiento irregular del poder existente, sino de la creación de un poder que no debe existir.

Es posible que se piense que me he dedicado, en este capítulo, a discusiones muy metafísicas; pero yo responderé que todavía hoy se están apoyando en la metafísica de Rousseau; porque, en una obra publicada muy recientemente sobre la responsabilidad de los ministros, se nos habla, como él lo hiciera, de *la voluntad general* y, como aquellos que lo han comentado en beneficio del despotismo, del ser privilegiado en el cual se concentran todos los intereses de la sociedad. Creo, además, que siempre es útil rectificar las opiniones por metafísicas y abstractas que nos parezcan porque es en las opiniones donde los

intereses buscan sus armas. Existe una diferencia entre los intereses y las opiniones: primeramente, que se ocultan los unos y se muestran las otras, porque aquéllos dividen y éstas ligan; en segundo lugar, que los intereses varían en cada individuo según su situación, sus gustos, sus circunstancias, mientras que las opiniones son las mismas o parecen tales en todos aquellos que actúan en conjunto; en fin, que cada individuo sólo puede dirigir por sí mismo el cálculo de sus intereses, y que, cuando quiere comprometer a otros en secundarle está obligado a presentarles una opinión que les ilusione sobre la veracidad de sus puntos de vista. Si reveláis la falsedad de la opinión con que se presenta, le despojaréis de su fuerza principal, aniquilaréis los medios con que influye a su alrededor, destrozaréis el estandarte y el ejército se disipará.

Hoy día, lo sé, se elude refutar las ideas que se quieren combatir, profesando igual aversión a todas las teorías, cualesquiera que sean. Se declara a toda especie de metafísica fuera de todo examen; pero las declamaciones contra las teorías y la metafísica me han parecido siempre indignas de todos los hombres que piensan. Estas declamaciones tienen un doble peligro; no tienen menos fuerza contra la verdad que contra el error; tienden a marchitar la razón, a poner en ridículo nuestras facultades intelectuales, a desacreditar la parte más noble de nosotros mismos; y no tienen ni siquiera la ventaja que se les atribuye. Descartar por el desdén o comprimir por la violencia las opiniones que se creen peligrosas, no es más que suspender momentáneamente sus circunstancias presentes y es doblar su influencia en el porvenir. No hay que dejarse engañar por el silencio ni tomarlo como asentimiento. Mientras la razón no esté convencida, el error está presto a aparecer, al primer acontecimiento que lo desencadene, sacando ventaja de la opresión misma por la que ha pasado. Sólo el pensamiento puede combatir al pensamiento; sólo el razonamiento puede rectificar al razonamiento. Cuando el poder lo repele no sólo fracasa contra la verdad sino también contra el error. Pues al error no se le desarma más que refutándolo. Todo lo demás es charlatanismo grosero, renovado de siglo en siglo, en provecho de algunos y para vergüenza y desgracia de los demás.

De cierto que si el desprecio del pensamiento pudiera preservar a los hombres de los peligros a que sus extravíos le amenazan, desde hace tiempo hubieran recibido el beneficio de tan vana defensa. El desprecio del pensamiento no es un descubrimiento. No es una idea nueva la de apelar siempre a la fuerza, la de constituir un pequeño número de privilegiados en perjuicio de todos los demás, la de considerar la razón de éstos como superflua, la de declarar sus meditaciones, ocupación ociosa y funesta.

Desde los godos hasta nuestros días se ha desarrollado este sistema. Desde los godos hasta nuestros días se ha declamado contra la metafísica y las teorías y, sin embargo, las teorías siempre han reaparecido. Antes de nosotros se ha dicho que la igualdad no era más que una quimera, una abstracción vana, una teoría vacía de sentido. Se ha tratado de soñadores y de facciosos a los hombres que querían definir la igualdad para separarla de las exageraciones que la desfiguraban, y la igualdad mal definida ha vuelto sin cesar a la carga. La *jaquerie*, los niveladores, los revolucionarios de nuestros días han abusado de esta teoría, precisamente porque se la había proscrito en lugar de rectificarla, lo que es prueba indudable de la insuficiencia de los medios utilizados por los enemigos de las ideas abstractas para preservarse de sus ataques, y para preservar de tales ideas, decían ellos, a la especie ciega y estúpida que condescendían a gobernar. Y es que el efecto de tales medios sólo es temporal. Cuando las teorías falsas han extraviado a los hombres, éstos prestan oído a los lugares comunes contra las teorías, los unos por fatiga los otros por interés, la mayoría por imitación. Pero cuando se encuentran reposados de su cansancio, o librados de sus terrores, recuerdan que la teoría no es una cosa mala en sí misma, que todo tiene su teoría, que la teoría no es otra cosa que la práctica reducida a regla por la experiencia, y que la práctica no es más que la teoría aplicada. Sienten que la naturaleza no les ha dotado de razón para que esté muda y estéril; enrojecen por haber abdicado de lo que constituía la dignidad de su ser. Toman de nuevo las teorías y si no se las ha rectificado, si no ha hecho más que desdeñarlas, las toman de nuevo con todos sus vicios, y son de nuevo arrastrados por ellas a todas las deformaciones de que se habían desprendido precedentemente. Pretender que porque las teorías falsas tengan grandes peligros, hay que renunciar a todas las teorías, es quitar a los hombres el remedio más seguro contra esos mismos peligros, es afirmar que, puesto que el error es funesto, hay que renunciar para siempre a la búsqueda de la verdad.

Pienso, pues, que es útil combatir por razonamientos justos los razonamientos defectuosos. Que es útil oponer a la metafísica falsa la metafísica verdadera; actuando así se sirve mejor a la especie humana que lo hacen aquellos que, mandando silencio, legan al porvenir cuestiones indecisas, y que en sus estrecha y recelosa prudencia, agravan los inconvenientes de las ideas erróneas, por lo mismo que no permiten su examen.

(*Cours de Politique Constitutionnelle,* según el texto editado por J. P. Pagés, Bruselas, 1837).

DE LA LIBERTAD DE LOS ANTIGUOS EN COMPARACION CON LA DE LOS MODERNOS

Me propongo someteros algunas distinciones, todavía nuevas, entre dos géneros de libertad, cuyas diferencias han permanecido hasta ahora desapercibidas o, por lo menos, muy poco destacadas. La una es la libertad cuyo ejercicio era tan querido a los pueblos antiguos; la otra, es aquella cuyo goce es particularmente precioso a las naciones modernas.

Preguntémonos, ante todo, ¿qué es lo que en nuestros días entiende un inglés, un francés, un habitante de los Estados Unidos de América por la palabra libertad?

Es el derecho de cada cual a no estar sometido más que a las leyes a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni condenado a muerte, ni maltratado en manera alguna, como consecuencia de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos. Es el derecho de cada cual a dar su opinión, a ejercer y escoger su industria; a disponer de su propiedad, incluso abusando; a ir y venir sin permiso previo, y sin dar cuenta de los motivos o de sus pasos. Es el derecho de cada uno a reunirse con otros individuos, sea para tratar sobre sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas del modo más conforme a sus inclinaciones o a su imaginación. En fin, es el derecho de cada cual a influir sobre la administración del gobierno, sea por el nombramiento de todos o de ciertos funcionarios, sea por las representaciones, las peticiones, las solicitudes, que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración. Comparad ahora esta libertad con la de los antiguos.

Esta consistía en ejercer colectiva, pero directamente, muchas partes del conjunto de la soberanía, en deliberar sobre la plaza pública de la guerra y de la paz, en concluir con los extranjeros tratados de alianza, en votar las leyes, en pronun-

ciar fallos, en examinar las cuentas, los actos la gestión de los magistrados, en hacerles comparecer ante todo el pueblo, en acusarlos, en condenarlos, en absolverlos; pero al mismo tiempo que existía esto que los antiguos llamaban libertad, admitían, como compatible con esta libertad colectiva, la sujeción completa del individuo a la autoridad del conjunto. No encontraríais entre ellos casi ninguno de los goces que hemos visto que forman parte de la libertad de los modernos. Todas las acciones privadas están sometidas a una vigilancia severa. No se le concede nada a la independencia individual ni con respecto a las opiniones, ni a la industria ni, sobre todo, con respecto a la religión. La facultad de escoger su culto, facultad que nosotros vemos como uno de nuestros derechos más preciosos habría parecido a los antiguos un crimen y un sacrilegio. En las cosas que nos parecen más fútiles, la voluntad del cuerpo social se interponía y dirigía la voluntad de los individuos. Las leyes regulaban las costumbres, y como las costumbres se extendían a todo, no había nada que las leyes no regularan.

De este modo, entre los antiguos, el individuo, casi habitualmente soberano en los asuntos públicos, es esclavo en todas sus relaciones privadas, como ciudadano decide de la paz y de la guerra; como particular, es circunscrito, observado, reprimido en todos sus movimientos; como parte del cuerpo colectivo interroga, destituye, condena, despoja, destierra, castiga con la muerte a sus magistrados o a sus superiores, pudiendo a su vez ser privado de su estado, despojado de sus dignidades, exilado, condenado a muerte por la voluntad discrecional del conjunto del que forma parte. Entre los modernos, por el contrario, el individuo, independiente en su vida privada, no es, ni siquiera en los Estados más libres, soberano más que en apariencia. Su soberanía es restringida, casi siempre está en suspenso; y si, en épocas fijas, pero raras, durante las cuales todavía aparece rodeado de precauciones y de trabas, ejerce esta soberanía, es solamente para abdicarla.

Nosotros ya no podemos gozar de la libertad de los antiguos que se componía de la participación activa y constante en el poder colectivo. Nuestra libertad ha de componerse del goce tranquilo de la independencia privada. La parte que en la antigüedad tomaba cada uno en la soberanía nacional, no era en modo alguno, como la de nuestros días, una suposición abstracta. La voluntad de cada uno tenía una influencial real; el ejercicio de esta voluntad era un placer vivo y repetido. En consecuencia, los antiguos estaban dispuestos a hacer muchos sacrificios por la conservación de sus derechos políticos y de su participación en la administración del Estado. Cada uno, sintiendo con

orgullo todo lo que valía su sufragio, encontraba en esta conciencia de su importancia personal una amplia compensación.

Esta compensación no existe para nosotros. Perdido en la multitud, el individuo casi nunca percibe la influencia que ejerce. Nunca su voluntad se destaca sobre el conjunto; nada constata a sus propios ojos su cooperación. El ejercicio de los derechos políticos no nos ofrece, pues, más que una parte de los goces que los antiguos encontraban y, al mismo tiempo, los progresos de la civilización, la tendencia comercial de la época, la comunicación de los pueblos entre sí, han multiplicado y variado hasta el infinito los medios de bienestar particular.

Se sigue de ello que nosotros debemos estar más vinculados que los antiguos a nuestra independencia individual. Porque los antiguos, cuando sacrificaban esta independencia a los derechos políticos sacrificaban menos para obtener más; mientras que haciendo el mismo sacrificio, nosotros daríamos más para obtener menos.

La finalidad de los antiguos era el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Tal era lo que ellos llamaban libertad. La finalidad de los modernos es la seguridad en los goces privados; y llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones a estos goces.

La libertad individual, repito, he aquí la verdadera libertad moderna. La libertad política es su garantía; la libertad política es, por consecuencia indispensable. Pero exigir a los pueblos de nuestros días sacrificar, como los de otro tiempo, la totalidad de su libertad individual a su libertad política, es el medio más seguro de despojarlos de una y, cuando ello haya ocurrido, no se tardará en arrebatarles la otra.

Que el poder sea, pues, cedido; precisamos de la libertad y la tendremos; pero como la libertad que nosotros precisamos es diferente de la de los antiguos, es necesaria a esta libertad otra organización que la que podría convenir a la libertad antigua. En ésta mientras más tiempo y fuerzas consagraba el hombre al ejercicio de sus derechos políticos, más se creía libre; en la libertad que a nosotros nos interesa, mientras más tiempo libre nos deje el ejercicio de los derechos políticos para dedicarlo a nuestros intereses privados, más preciosa nos será la libertad.

De aquí se deriva la necesidad del sistema representativo. El sistema representativo no es otra cosa que una organización con ayuda de la cual una nación descarga sobre algunos individuos de ésta lo que ella no puede o no quiere hacer por sí misma. Los individuos pobres cuidan ellos mismos de sus negocios; los individuos ricos los ponen en manos de intendentes.

Tal es la diferencia de las naciones antiguas y de las naciones modernas. El sistema representativo es una procuración dada a un cierto número de hombres por la masa del pueblo, que quiere que sus intereses sean defendidos y que, por otra parte, no tiene tiempo para defenderlos siempre por sí misma. Pero, a menos de ser insensatos, los hombres ricos que tienen intendentes examinan, con atención y severidad, si los intendentes cumplen su deber, si no son negligentes, ni corruptibles ni incapaces; y para juzgar de la gestión de estos mandatarios prudentes se ponen al tanto de los asuntos de los que han confiado la administración. Del mismo modo, los pueblos que, a fin de gozar de la libertad que le conviene, recurren al sistema representativo, deben ejercer una vigilancia activa y constante sobre sus representantes y reservarse para ciertas épocas, no separadas por muy largos intervalos, el derecho de apartarlos si se han equivocado en sus opiniones y de revocarles los poderes si han abusado de ellos.

De la diferencia existente entre la libertad moderna y la antigua se sigue que está amenazada de un peligro de especie diferente. El peligro de la libertad antigua era que, atendiendo únicamente a asegurar el reparto del poder social, los hombres no sacaban ventaja de sus derechos y goces individuales.

El peligro de la libertad moderna, es que, absorbidos en el goce de nuestra independencia privada, y en la prosecución de nuestros intereses particulares, renunciemos demasiado fácilmente a nuestro derecho a participar en el poder político.

(*De la liberté des anciens comparée à celle des modernes.* 1819).

DE LAS ASAMBLEAS REPRESENTATIVAS

En un país grande no puede existir libertad alguna sin Asambleas representativas investidas de prerrogativas legales y fuertes. Pero estas Asambleas no están exentas de peligro y, en interés de la libertad misma, es preciso preparar medios infalibles para prevenir sus descarríos.

Cuando no se impone límite alguno a la autoridad representativa, los representantes del pueblo no son en absoluto defensores de la libertad sino candidatos a la tiranía; porque cuando la tiranía se ha constituido, es quizá tanto más horrible cuantos más numerosos son los tiranos. Bajo una constitución de la que forma parte la representación nacional, la nación no es libre más que cuando sus diputados tienen un freno.

Una Asamblea que no puede ser reprimida ni contenida es, entre todos los poderes, el más ciego en sus movimientos, el de resultados más imprevisibles para los miembros que la componen. Se precipita en los excesos que a primera vista, parecería excluir. Una actividad indiscreta sobre todos los asuntos, una multiplicidad de leyes sin medida, el deseo de agradar a la parte apasionada del pueblo, abandonándose a su impulso o incluso sobrepasándolo; el despecho que le inspira la resistencia que encuentra o la censura que sospecha; además, la oposición al sentido nacional, y la obstinación en el error; unas veces el espíritu de partido que no permite escoger más que entre los extremos; otras veces el espíritu de cuerpo que no vigoriza más que para usurpar; oscilando entre la temeridad o la indecisión, la violencia o la fatiga, la complacencia por uno solo o la desconfianza contra todos; el arrebato por las sensaciones puramente físicas, como el entusiasmo o el terror; la ausencia de toda responsabilidad moral, la certidumbre de escapar por el número a la vergüenza de la cobardía o al peligro de la audacia: tales son los vicios de las Asambleas, cuando no están encerradas dentro de límites que no pueden franquear.

Una Asamblea cuyo poder es ilimitado (e inmediatamente probaremos que el único límite es la facultad de disolución atribuida a una autoridad ajena a la Asamblea) es más peligrosa que el pueblo. Los hombres, reunidos en gran número, tienen movimientos generales. Casi siempre son vencidos por la piedad o enderezados por la justicia; pero ello se debe a que estipulan en su propio nombre. La muchedumbre puede sacrificar sus intereses a sus emociones; pero los representantes de un pueblo no están autorizados a imponerle tal sacrificio. La naturaleza de su misión los detiene. En ellos se une la violencia de una agrupación popular con la impasividad de un tribunal y esta combinación no permite otro exceso que el del rigor. Los que, en una Asamblea, son llamados traidores son, de ordinario, quienes abogan en favor de medidas indulgentes. Los hombres implacables, si bien a veces son injuriados, nunca resultan sospechosos.

Arístides decía a los atenienses reunidos en la plaza pública que sería un precio demasiado caro, incluso para su salvación, una resolución injusta o pérfida. Una Asamblea temería que, si profesase esta doctrina, sus mandantes, que no habían recibido ni la explicación necesaria del razonamiento, ni el impulso generoso de la elocuencia, la acusasen de inmolar el interés público al interés privado.

Sería vano contar con la fuerza de una mayoría razonable si esta mayoría no hallara garantía en un poder constitucional fuera de la Asamblea. Una minoría bien unida, que cuente con la ventaja del ataque, que atemorice o seduzca, que argumente o amenace alternativamente, domina tarde o temprano a la mayoría. La violencia une a los hombres porque los ciega sobre todo lo que no es su objetivo general. La moderación les divide porque deja que su espíritu se abra a todas las consideración particulares.

La Asamblea Constituyente estaba compuesta de los hombres más estimados y más esclarecidos de Francia. ¡Cuántas veces decretó leyes que su propia razón reprobaba! En la Asamblea Legislativa ni siquiera había cien hombres que quisieran derrocar el trono. Sin embargo, desde el principio al fin de su corta y triste carrera, fue arrastrada en una dirección contraria a sus voluntades y deseos. Las tres cuartas partes de la Convención estaban horrorizadas ante los crímenes que habían mancillado los primeros días de la República y los autores de esos crímenes, aunque eran un pequeño número en su seno, no tardaron en subyugarla.

Cualquiera que haya examinado las actas auténticas del Parlamento de Inglaterra desde 1640 hasta su dispersión por el

coronel Pride, antes de la muerte de Carlos I, debe estar convencido de que las dos terceras partes de sus miembros deseaban ardientemente la paz que sus votos rechazaban sin cesar, y consideraban funesta la guerra cuya necesidad proclamaban a diario.

¿Se desprende de estos ejemplos que no se precisan Asambleas representativas? Pero, entonces, el pueblo no tendría órganos, el gobierno no tendría apoyo, el crédito público no tendría garantías. La nación se aislaría de su jefe; los individuos se aislarían de la nación, cuya existencia nada la denotaría. Son las Asambleas representativas las únicas que introducen la vida en el cuerpo político.

Es preciso, pues, que las Asambleas representativas subsistan libres, imponentes, animadas; pero es preciso que sus descarríos puedan ser reprimidos.

Ahora bien, la fuerza represiva debe estar colocada fuera. Las reglas que una Asamblea se impone por su propia voluntad son ilusorias e impotentes. La misma mayoría que consiente encadenarse mediante formas, rompe a su voluntad estas formas y vuelve a tomar el poder que había abdicado.

(*Cours de Politique Constitutionnelle*, según el texto editado por J. P. Pagés, Bruselas, 1837).

EL LIBERALISMO

He defendido durante cuarenta años el mismo principio, libertad en todo, en religión, en filosofía, en literatura, en industria, en política; y por la libertad, entiendo el triunfo de la individualidad, tanto sobre la autoridad, que quería gobernar por el despotismo, como sobre las masas que reclaman el derecho de esclavizar la minoría a la mayoría. El despotismo no tiene ningún derecho. La mayoría tiene el de obligar a la minoría a respetar el orden; pero todo lo que no turbe el orden, todo lo que no es más que interior, como la opinión; todo aquello que, en la manifestación de opinión, no dañe a otro, sea provocando violencias materiales, sea oponiéndose a una manifestación contraria; todo lo que en materia de industria deje a la industria rival desarrollarse libremente, es individual y no podría ser legítimamente sometido al poder social.

(*Mélanges de Littérature et de politique*, 1829).

INDICE

Impreso en la
Imprenta Universitaria
en junio de 1963.



Imprenta Universitaria